Anul XIX, nr. 1 (Serie nouă) iunie 2017

PLĒRŌMA

studii şi cercetări teologice

Publicație editată de

Institutul Teologic Penticostal din Bucureşti

Plērōma. Studii și cercetări teologice

Colegiul de redacție / Editorial staff:
Redactor-șef / Editor-in-chief: Conf. dr. Emanuel Conțac
Secretar general de redacție / Executive editor: Asist. dr. Dragoș Ștefănică
Lector dr. Ioan Brie
Prof. dr. Silviu Tatu
Prof. dr. Marcel V. Măcelaru
Lector dr. Romulus Ganea
Conf. dr. Ciprian Terinte

Consiliul științific / Scientific board:
Prof. dr. Allen Anderson (School of Philosophy, Theology and Religion, University of Birmingham, UK)
Conf. dr. Emil Bartoș (Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din București)
Conf. dr. Radu Gheorghiță (Midwestern Baptist Theological Seminary, USA)
Prof. dr. Hans Klein (Departamentul de Teologie Protestantă, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu)
Prof. dr. Peter Kuzmič (Gordon-Conwell Theological Seminary, USA)
Prof. dr. Wonsuk Ma (Executive Director, Oxford Centre for Mission Studies, Oxford, UK)
Conf. dr. John Tipei (Institutul Teologic Penticostal din București)
Prof. dr. David Han (Pentecostal Theological Seminary, USA)
Prof. dr. Ayodeji Adewuya (Pentecostal Theological Seminary, USA)
Prof. dr. John Christopher Thomas (Bangor University, Wales, UK)
Prof. dr. Stelian Tofană (Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Prof. dr. Rikk Watts (Regent College, Canada)
Prof. emeritus Haddon Willmer (University of Leeds, UK)

Tehnoredactare și tipar/Layout and printing:
Societatea Biblică din România
Strada Ogorului, nr. 258
Oradea
Tel. +40 359 42.59.90 / +40 359 42.59.91
E-mail: office@sbro.ro
Website: www.sbro.ro

Corespondență / Mailing address:
Institutul Teologic Penticostal
B-dul Uverturii, nr. 210-220
București, sector 6
060946
Tel.: +40 21 434.16.23
Fax: +40 21 434.75.15
E-mail: jurnalulpleroma@gmail.com
Website: http://www.jurnalulpleroma.itpbucuresti.ro

Coperta / Cover: Persida Burzo

Editorial Policy: The views expressed in *Plērōma* are those of the authors and do not necessarily reflect the viewpoint of the editors or of the Pentecostal Theological Institute in Bucharest.

Politică editorială: Punctele de vedere exprimate în *Plērōma* sunt ale autorilor și nu reflectă cu necesitate perspectiva editorilor sau a Institutului Teologic Penticostal din București.

ISSN: 1454-7015

Cuprins / Contents

Editorial 5

Articole / Articles

Prof. univ. dr. Hans Klein
Îndreptățirea prin credință la Pavel și la Martin Luther. Un studiu comparativ 11

Lector univ. dr. Eugen Jugaru
Conceptul teologic de îndreptățire prin credință în gândirea lui Martin Luther, expusă în Comentariul la epistola către Romani și în Articolele schmalkaldice 25

Prof. univ. dr. Silviu Tatu
Drama profetului Iona în interpretarea reformatorilor Luther și Calvin 37

Dr. Ana Dumitran
Imagine – Cuvânt – Reformă. Repere ale schimbării în universul credinței românilor din Transilvania în secolul al XVII-lea 63

Dr. Roland Clark
The Stork's Nest: Schism and Revival in Modern Romania, 1921-1924 81

Recenzii / Book reviews

Euan Cameron (ed.), *The New Cambridge History of The Bible. Volume 3: from 1450 to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, xx + 975 pp. (Emanuel Conțac) 115

Elizabeth R. Hayes and Karolien Vermeulen (eds.), *Doubling and Duplicating in the Book of Genesis: Literary and Stylistic Approaches to the Text*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 2016, xiv + 197 pp. (Silviu Tatu) 120

Teze de doctorat – rezumate / Abstracts of doctoral dissertations

Dragoș Ștefănică, *Charisms in contemporary theology. A dogmatic study concerning the doctrine of the gifts of the Holy Spirit in the theology of Dumitru Stăniloae and Jürgen Moltmann, respectively*. Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, 2017 125

Plērōma anul XIX nr. 1 (2017) 63-79

Imagine – Cuvânt – Reformă. Repere ale schimbării în universul credinței românilor din Transilvania în secolul al XVII-lea

Dr. Ana Dumitran

Muzeul Național al Unirii din Alba Iulia

Abstract

If one researches the heritage of the Transylvanian Romanian churches at the end of the 17th century, after almost a century and a half of coexistence with Protestantism, in order to determine which token was most frequently encountered (i.e. the image or the book), an initial finding is that a large percentage of the images was destroyed. However, this process did not take place in the 17th century, as one might expect. On the contrary, there are no hints of iconoclastic policies, which means that churches decorated with icons or frescos must have been quite numerous. Romanian printings must have been present in almost all the Romanian churches by the end of the seventeenth century. Moreover, if some churches lacked paintings or books, they would have had at least occasional sermons delivered impromptu. The prominence given to the divine Word, which was disseminated even in the most insignificant villages, and its proclamation in Romanian are realities which develop in the Transylvanian milieu as a consequence of the exchange between the Romanian Church and the Protestant Reformation. These are proofs of significant changes which affect mentalities and which, when compared to the events unfolding in the other Romanian territories, can be called "reformation", despite the lack of changes in the doctrinal system. Understood as elements interacting during the seventeenth century, the image, the word, and the reformation lead to a spiritual regeneration which is capable of investing everyday life with a Christian significance and to an intellectual emulation which strives to infuse to history of the Transylvanian Romanians with meaning. The final result is an amiable coexistence between ethnicities and

religious denominations, in the spirit of a tolerance which, despite the limitations noticeable today, was more favorable to the Romanians when compared to the new religious and political order established as soon as Transylvania came under the rule of the Habsburgs.

Keywords: *Transylvania, Reformation, Eastern Orthodoxy, religious paintings, printed books*

Ca introducere, se impune o definire a celor trei noțiuni enumerate în titlu, în măsura în care am putut identifica sensurile pe care ele le-au avut pentru trăitorii secolului de aur al protestantismului în Transilvania.

Imagine

Deoarece acest demers se va limita la comentarii pe marginea raporturilor românilor transilvăneni cu protestantismul, o discuție teoretică despre lupta acestuia împotriva imaginilor nu-și are rostul.[1] Mă voi rezuma la afirmația că, atâta vreme cât mântuirea a ajuns să depindă exclusiv de har (*sola gratia*), credință (*sola fide*) și Scriptură (*sola Scriptura*), câtă vreme singurul model de sfințenie a rămas Hristos (*solus Christus*), iar venerarea le-a fost refuzată sfinților (*soli Deo gloria*), discreditarea rolului de *Biblia pauperum* a decorului pictat sau sculptat al bisericilor occidentale era inevitabilă. Reduse de catolicism deja, de mai multe secole, la acest rol didactic, imaginile au fost înlăturate din lăcașurile de cult ale adepților diverselor forme de protestantism, dar ritmul și modul în care s-a renunțat la ele nu au fost uniforme, unele comunități de la periferia protestantismului păstrând până astăzi relicve prețioase ale mobilierului de cult și picturi murale anterioare adoptării Reformei. În Transilvania, astfel de vestigii se întâlnesc frecvent în bisericile luterane, dar nu același lucru se poate spune despre cele devenite calvine, care au mai păstrat doar potire și patene, resturile de frescă descoperite cu prilejul refacerilor din ultimul secol și jumătate dovedind, prin

[1] Pentru o abordare în acest sens, vezi Görög Hajnalka, „Képmetamorfózisok. Protestáns képteológia és alkalmazásai a 17-18. század prédikációelméletében és -gyakorlatában" [Metamorfoza imaginii. Teologia protestantă și referirile sale la imagine în teoria și practica predicării din secolele XVII-XVIII], în *Erdély Múzeum*, 63, nr. 3-4, (2001), p. 115-143.

caracterul lor extrem de fragmentar, o distrugere asumată de timpuriu, angajată și sistematică.

Cuvânt

Rămânând în cadrele geografice deja enunțate, mă voi limita iarăși la a spune că principiul *sola Scriptura* a generat și aici o emulație intelectuală similară mediilor în care au fost disputate marile adevăruri ale credinței, dar efortul pentru transpunerea pe înțeles, în limba vorbită, a textelor Bibliei s-a materializat prin tipar doar în mediul românesc, cel german uzând de traducerea făcută de Luther, iar cel maghiar contribuind la opera comună cunoscută sub denumirea de Biblia de la Vizsoly din 1590. Realizarea unei traduceri integrale în limba română a fost finalizată abia în 1688, într-un context care nu poate fi acuzat de participarea ideilor Reformei protestante, dar acestea au generat și întreținut toți ceilalți pași făcuți anterior, începând din 1551-1553, când Filip Moldoveanul a tipărit la Sibiu un *Tetraevanghel*, continuând cu tipăriturile diaconului Coresi de la Brașov (*Tetraevanghel*, 1561, *Apostol*, 1563, *Psaltire*, 1570) și Orăștie (*Palia*, 1582) și sfârșind cu edițiile de la Alba Iulia ale *Noului Testament* (1648) și *Psaltirii* (1651) patronate de mitropolitul Simion Ștefan și de principii din familia Rákóczi. Fără aceste antecedente, inițiativa de sorginte umanistă a voievodului Șerban Cantacuzino nu ar fi avut aceeași anvergură.

Reformă

Deși cele spuse până acum ne îndeamnă să subînțelegem că e vorba de Reforma protestantă, totuși literatura istorică de specialitate nu a integrat experiențele românilor transilvăneni printre numeroasele tipuri de Reformă născute în secolele XVI-XVII din lupta pentru atingerea unei trăiri cât mai autentic creștine. Nu căutăm acum explicații pentru această situație; doar voi completa nomenclatorul confesiunilor protestante cu o „reformă românească", pentru care nu am găsit un nume mai adecvat, pe de o parte fiindcă ea nu a beneficiat de îndrumarea unui părinte fondator, nici nu s-a concretizat într-un sistem teologic diferit, nu a fost nici o reformă a ortodoxiei – pe care nu o putea reforma o comunitate de la periferia jurisdicției Bisericii Orientale, nici nu a supraviețuit veacului al XVII-lea, pentru a se impune ulterior dintr-o nevoie identitară internă. Avem de-a face cu

o inițiativă externă mediului ortodox de atragere a românilor din Transilvania la una dintre confesiunile protestante devenite legitime în Principat (luteranism, calvinism, unitarianism), o inițiativă care, fiind nevoită să modeleze o spiritualitate diferită de cea catolică și o mentalitate mult mai puternic ancorată în folclor decât cea occidentală, a fost nevoită să facă diverse concesii, sfârșind prin a renunța la modificarea învățăturii de credință și limitându-se la introducerea limbii române în cult și la organizarea eficientă a structurilor cu rol administrativ-bisericesc. Cultul și dogma au rămas astfel cele specifice Bisericii Orientale, dar au fost transmise credincioșilor prin intermediul limbii vorbite, iar comportamentul clerului și credincioșilor a început să fie atent dirijat prin intermediul sinoadelor protopopiale și generale, care au primit atribuții și în afara domeniului religios, căpătând inclusiv drept de reprezentativitate politică. Toate acestea au dat o conotație etnică – românească – foarte pregnantă fizionomiei Bisericii ortodoxe din Transilvania, de unde și îndrăzneala mea de a cumula toate aceste schimbări sub denumirea de reformă românească.[2]

În virtutea acestor definiri introductive, întrebarea principală care se ridică este dacă – într-o vreme în care politica statului transilvănean a fost dominată de Biserica maghiară calvină, iar convertirea românilor la Reformă a fost o componentă a acestei politici – numărul foarte redus al imaginilor (icoane, pictură parietală) anterioare anului 1700 este sau nu consecința conviețuirii cu calvinismul.

Pentru a avea un răspuns credibil, nu putem limita investigația la cronologia raporturilor cu calvinismul, ci trebuie să includem în ecuație atât cantitatea de imagini produsă înainte de debutul prozelitismului protestant, cât și cea care a dispărut în secolele de după încetarea sa, iar pentru a fi cu adevărat convingători ar trebui să putem stabili corect raportul dintre interzicerea imaginilor și neputința financiară a achiziționării lor.

Să vedem, pentru început, în ce măsură se poate vorbi despre o luptă împotriva imaginilor din bisericile românești transilvănene. Manifestarea ei ar trebui să transpară în primul rând din programul de reformare impus reprezentanților ierarhiei (protopopi și episcopi) începând cu domnia principelui Gabriel

[2] Pentru o abordare detaliată a întregii problematici, vezi Ana Dumitran, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2015.

Bethlen și până la unirea cu Roma, în ultimii ani ai secolului al XVII-lea. Redactat în formule diverse, din ce în ce mai ample,[3] acest program s-a concentrat cu deosebire pe românizarea cultului, lăsând deschisă posibilitatea ca ceea ce urma să fie tradus să rămână în cadrele specifice Bisericii Răsăritene, cu întregul și diversificatul său patrimoniu liturgic, precum și pe subordonarea Bisericii românești față de cea maghiară, imixtiunea acesteia din urmă în viața bisericească a românilor limitându-se, în cea mai mare parte a timpului, la o autoritate mai degrabă onorifică, dezinteresată chiar și de faptul că o mare parte din predicile care s-au rostit atunci în limba română au avut un mesaj anti protestant. Desigur, prevederile referitoare la simplificarea modului de desfășurare a slujbelor de botez, căsătorie și înmormântare și cele referitoare la administrarea euharistiei nu trebuie minimalizate, dar câtă vreme la sfârșitul secolului al XVII-lea convieţuirea cu protestantismul a fost încununată prin editarea în limba română a *Molitvelnicului* ortodox, este evident că efectul preceptelor calvinizante a fost unul eminamente lingvistic, fără nicio implicație teologică majoră. Trebuie să admitem astfel că, dacă acolo unde s-a insistat cu predilecție pentru schimbare, nu s-a obținut decât transpunerea respectivei practici sau învățături în limba română, cu atât mai puțin au putut avea câștig de cauză solicitările inserate doar în documentele adresate episcopilor, care în cea mai mare parte au servit doar spre satisfacerea orgoliilor superintendenților. Între aceste solicitări se va fi numărat punctul al șaselea al programului-standard de reformare, impus arhiereilor începând cel mai târziu din 1643, conform căruia crucile nu trebuiau privite decât ca ornamente ale bisericilor și o amintire a patimilor Domnului. Și mai puțină influență trebuie să fi avut formularea din diploma de confirmare a episcopului Gheorghe de Putivlia, emisă de principele Acatius Barcsai în 15 februarie 1660, chiar dacă textul său, care interzice sărutarea icoanelor, crucilor și a celorlalte – se subînțelege obiecte de cult –, este ceva mai explicit îndreptat împotriva cultului imaginilor. Păstorirea foarte scurtă a acestui vlădică, într-o vreme totalmente improprie aplicării unor restricții, mai ales la nivel spiritual, nu lasă dubii asupra lipsei de efect a unei asemenea pretenții.

[3] Pentru textul integral al versiunilor acestui program reformator, vezi Ana Dumitran, „Aspecte ale politicii confesionale a principatului calvin față de români. Confirmările în funcțiile ecleziastice și programul de reformare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania", în *Mediaevalia Transilvanica*, V-VI, 2001-2002, p. 150-181.

Să remarcăm însă, dincolo de presupusa lipsă de eficiență, faptul că cele două prevederi restrictive vizează doar comportamentul în fața imaginilor, adorarea lor, nu imaginile înseși, care nu sunt nici proscrise, nici interzise; dimpotrivă, li se recunoaște în mod vădit importanța și existența, tocmai prin tentativa de raționalizare a raportării la ele. Cu alte cuvinte, bisericile românești aveau icoane, la mijlocul secolului al XVII-lea, și au continuat să aibă și după aceea, din moment ce nu s-a solicitat îndepărtarea lor, dar câte dintre lăcașurile românilor dețineau atunci astfel de podoabe și câte le-au mai avut și după devastatoarele invazii turco-tătare din 1658 și 1661 sunt întrebări la care răspunsurile trebuie căutate în plan economic și politico-militar, nu în planul relațiilor cu calvinismul. În primul caz, din puținele informații care ni s-au transmis, putem conchide că românii au avut biserici și că acestea au fost împodobite cu picturi doar acolo unde au existat persoane/familii cu suficientă dare de mână pentru a-și asuma rolul de ctitori. În cel de-al doilea, știm, chiar dacă nu putem indica nominal, că evenimentele de la sfârșitul domniei lui Gheorghe Rákóczi al II-lea și până la numirea lui Mihai Apafi au dus la incendierea cu predilecție a lăcașurilor de cult, bruma de podoabe pe care au avut-o dispărând astfel, fără urmă. Refacerea și înfrumusețarea din nou au trebuit, adeseori, să aștepte vreme îndelungată, astfel încât afirmațiile făcute la sfârșitul secolului al XVII-lea, în contextul unirii cu Roma, cum că icoanele au fost scoase din biserici la imboldul calvinilor, trebuie privite cu circumspecție, chiar și atunci când vizează un areal foarte bine delimitat geografic.

Un astfel de caz este cel descris la 1702 de episcopul Iosif de Camillis, în urma descinderii sale în satele din fostul pașalâc de Oradea, formulă politico-administrativă născută și ea din fatidicele evenimente de la sfârșitul domniei lui Gheorghe Rákóczi al II-lea. Una dintre consecințele realității politice impuse de turci la 1660 a fost extinderea jurisdicției seniorului calvin din Marghita asupra satelor românești din vecinătate, o bună parte a preoților funcționând doar în virtutea consacrării sale, fără a avea hirotonire din partea unui arhiereu. Pe acești preoți îi acuza Iosif de Camillis că „din biserici scoseseră deja icoanele și sfintele cruci și pe popor îl dezvățaseră de la sfânta mărturisire, cuminecătură și alte devoțiuni catolice, în așa măsură că, deși profesau ritul grec, în realitate însă trăiau ca ereticii."[4] Alungați și înlocuiți de arhiereul unit, păstorii cei noi s-au pus

[4] *Apud* Ovidiu Ghitta, „Episcopul Iosif de Camillis și românii din «Părțile ungurești»", în *Stu-*

și ei sub protecția seniorului calvin pentru a scăpa de șicanele curuților.[5] În 1706, ei erau acuzați că trecuseră la calvinism, distrugând icoanele, crucile, odăjdiile și altarele.[6] Să înțelegem oare că odoarele la care face referire documentul din 1706 sunt podoabele noi, cu care au fost înzestrate bisericile după vizita făcută de Iosif de Camillis cu abia câțiva ani mai înainte? Puțin probabil ca zelul ctitoricesc să fi cunoscut asemenea cote și, aproape imediat, cu un entuziasm la fel de mare, să se renunțe la obiectele pentru care fuseseră cu siguranță plătiți bani grei. Mai degrabă au fost aruncate obiectele vechi, dar nu pentru că abia atunci s-a conștientizat că prezența lor era incompatibilă cu crezul calvin, ci pentru că abia atunci s-a pus problema unei delimitări clare și a unei opțiuni confesionale deliberate, care nu mai lăsa loc profesării ritului grec. Dacă această supoziție este corectă, atunci acuzele lui Iosif de Camillis erau neîntemeiate, cel puțin în ceea ce privește golirea bisericilor de podoabele specifice ortodoxiei, lipsa observată de episcopul unit fiind mai degrabă consecința sărăciei și a neputinței de a remedia stricăciunile războaielor care au bântuit zona în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

O imagine în acest sens ar trebui să rezulte și din confruntarea, pe de o parte, a afirmației unui misionar iezuit cum că, prin 1701-1702, din bisericile românilor transilvăneni nu lipseau icoanele Maicii Domnului și altarele sfinților (formulă prin care, foarte probabil, erau vizate iconostasele)[7] cu, pe de alta, decizia din 14 septembrie 1700 a sinodului Mitropoliei Bălgradului prin care se prevedeau amenzi pentru preoții și satele ce nu se îngrijeau să aibă în biserici măcar icoanele Maicii Domnului, a lui Iisus și a Sfântului Nicolae.[8] Cum nu putem accepta că o lipsă de mari proporții ar fi putut fi remediată într-un interval atât de scurt, rămâne doar să conchidem că, la sfârșitul coabitării cu calvinismul, au avut icoane și pictură murală doar acele biserici românești care au reușit să și le

dia Universitatis Babeș-Bolyai, series *Historia*, XLII, nr. 1-2 (1997), p. 69.

[5] Nicolae Firu, *Biserica ortodoxă din Bihor în luptă cu Unirea, 1700-1750. Schiță istorică*, Caransebeș, Tiparul Tipografiei și Librăriei diecezane, 1913, p. 26.

[6] Ghitta, „Episcopul Iosif de Camillis", p. 72.

[7] Andreas Freyberger, *Relatare istorică despre unirea Bisericii românești cu Biserica Romei făcută în anul 1701 și despre cele ce au urmat în problema unirii până în noiembrie 1702*, Ioan Chindriș (ed.), Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1996, p. 36-37.

[8] Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885, p. 254.

pună la adăpost în momentele de restriște, care au fost ocolite de năvălitori sau care au beneficiat de munificența recentă a unor ctitori. Câte vor fi fost acestea comparativ cu cele care n-au avut parte de astfel de șanse? Răspunsul este irelevant câtă vreme lipsa unor astfel de odoare nu mai poate fi pusă în primul rând pe seama prigoanei calvine.

Deși puține, dovezile în acest sens nu sunt lipsite de semnificație. Unul dintre cele mai elocvente exemple îl oferă vechea biserică de zid cu hramul „Sf. Nicolae" din Hunedoara, despre care pisania ne asigură că a fost „întemeiată" „în zilele prealuminatului Craiu Ardealului Gheorghie Racoți cel Bătrân, în cursul anilor 1634."[9] Redactată în 1654, oferind deci, o imagine retrospectivă, pisania este importantă deopotrivă pentru inadvertențele ca și pentru adevărurile pe care le spune. Cea mai gravă inadvertență este însușirea calității de întemeietori de către ctitorii de la 1634, protopopul Ianăș, fiii săi Nicolae și Vasile și ginerele Statie, nu pentru că aceștia își arogă în primul rând pentru ei „osteneala și împreună cu toată cheltuiala" (deși „mila a mulți neguțători" trebuie să fi ajuns la un cuantum mai mare), ci pentru că la acea dată biserica exista deja de mai bine de două sute de ani. O altă inadvertență ar fi motivul pentru care „s-au zidit", anume „ca să fie pomană părinților și sufletelor dumnealor", câtă vreme la 1643 *ecclesia Hunyadiensi* era scoasă de sub jurisdicția mitropolitului de la Alba Iulia și pusă sub cea a *Domino Episcopo Orthodoxo Hungaro*[10], schimbarea de jurisdicție echivalând, cel puțin la nivel teoretic și declarativ, cu apartenența la calvinism. Din păcate, nu putem stabili cu certitudine dacă textul diplomei de numire a mitropolitului bălgrădean se referă la comitatul Hunedoarei, respectiv la protopopiatul hunedorean, sau doar la comunitatea românească reformată/calvină din oraș, pe care o întrezărim documentar abia în 1694, când a solicitat să fie deservită de un preot român.

Să luăm, pentru început, în calcul varianta cea mai defavorabilă, aceea că referirea era la protopopiatul Hunedoarei. Subordonarea acestuia față de arhiereul român de la Alba Iulia este certificată de actul de recunoaștere în funcția de protopop tocmai a viitorului ctitor, Ianăș, la fel ca și apartenența sa la confesiu-

[9] Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, București, Editura Academiei Române, 1998, p. 164.

[10] Dumitran, „Aspecte", p. 152.

nea pravoslavnică, același act, datat 4 decembrie 1628, înșirând între atribuțiile protopopești și obligația de a supraveghea „toți oamenii cum postescu."[11] Să admitem, de asemenea, că până la 1643 protopopul Ianăș s-a convertit și că, în acord cu această convertire, a renovat biserica din Hunedoara, prilej cu care au avut loc nu doar lucrări de zidărie, necesare din cauza vechimii sau pentru extinderea lăcașului, ci și acoperirea sau chiar înlăturarea cu totul a vechilor fresce, a căror existență a fost bănuită de academicianul Marius Porumb pe baza mențiunii în pomelnicul astăzi ilizibil de la proscomidiar a numelui zugravului Gavril Ieromonahul,[12] pe care l-a identificat cu semnatarul ansamblului mural de la Bălinești (jud. Suceava), databil în ultimii ani ai veacului al XV-lea sau în primii ani ai veacului următor.[13] Intervenția protopopului Ianăș ar fi putut avea astfel și rostul de a sublinia noua sa apartenență confesională.

Să observăm, însă, că actul din 1628 conține, sub semnătura episcopului emitent Ghenadie, și mențiunea: „În chipul meu să poruncească în tot locul", alături de numele vlădicului numit în 1643, Simion Ștefan, iar pe verso, o decizie similară a mitropolitului Sava Brancovici, din 21 septembrie 1660. Cum notița lui Simion Ștefan nu este datată, pentru a cunoaște momentul în care protopopul Ianăș a revenit la ortodoxie, trebuie să apelăm la un alt document, emis la 22 mai 1656, prin care arhiereul român de la Alba Iulia, în virtutea privilegiilor emise de principii și de episcopii români anteriori, dar și după prealabila discutare în cadrul sinodului Bisericii românești și anunțarea superintendentului calvin maghiar, l-a însărcinat pe protopopul Ianăș să vegheze asupra protopopiatului Hunedoarei.[14] Că este vorba de una și aceeași persoană o dovedesc contrasemnăturile de pe numirea din 1628. Să admitem deci, în final, și trecerea sa de la o confesiune la alta de mai multe ori în cursul vieții.

Dacă toate aceste presupuneri sunt corecte, atunci și (re)pictarea bisericii din Hunedoara ar fi trebuit să aibă loc abia după revenirea la ortodoxie. Totuși, îm-

[11] Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesci. Pentru istoria beserecei romane mai alesu unite. Edite si anotate*, Blaj, Cu tipariulu Seminariului diecesanu, 1855, p. 253.

[12] Publicat parțial în *Diecesa Lugoșului. Șematism istoric, publicat sub auspiciile Episcopului Dr. Demetriu Radu, Episcop greco-catolic de Lugoj, pentru jubileul de la Sânta Unire de 200 ani, de la înființarea aceleași dieceze de 50 de ani*, Lugoj, Tipografia Ioan Virányi, 1903, p. 349.

[13] Marius Porumb, „Zugravii iconostasului bisericii Sfîntul Nicpolae din Hunedoara", în *Acta Musei Napocensis*, X, 1973, p. 685, n. 13 și 17; Porumb, *Dicționar*, p. 164.

[14] Dumitran, „Aspecte", p. 169-170.

brăcarea lăcașului în haina adecvată ritului răsăritean se petrece mai devreme, în 1654, când a fost realizat nu numai ansamblul mural, ci și iconostasul, compus din cele patru icoane împărătești, friza apostolilor și o cruce mare cu molenii. De ce s-a așteptat două decenii? Pisania oferă răspunsul: pentru că abia în 1654 „niște negustori creștini, Dumitru Mărcocianul din Hinidoară și cu Nicola Crăciun" s-au alăturat „titorilor celor bătrâni" și au asigurat „cheltuiala din osteneala dumnealor", făcând astfel posibilă zugrăvirea și înfrumusețarea bisericii, „ca să fie pomană părinților și sufletelor lor în veci".[15] Să mai adăugăm faptul că cei doi pictori, Constantin și Stan, au fost aduși din Țara Românească, pentru a nu fi afectată în niciun chip tradiția iconografică, deși un „Michail pictor in Huniadora", semnatar în anii de mijloc ai secolului al XVII-lea al picturilor murale din biserica azi dispărută de la Cinciș, era mult mai la îndemână. De asemenea, se mai poate adăuga redactarea în slavonă a textelor explicative, inclusiv a inscripției de la baza crucii iconostasului, cu invocația„Pomenește (Doamne) pe Miclăuș", nume sub care îl recunoaștem pe negustorul Nicola (Miklos) Crăciun. În sfârșit, dacă mai adăugăm și cărțile slavone de slujbă (o Evanghelie probabil manuscrisă, un Triod manuscris din secolele XIV-XV, Strastnicul „tipărit în anul 1566 în țară turcească", „Pentecostarul, Octoichul, Apostoleriul și Evangelia, scrise așișderea tóte în limba slavă, dar fără de indicarea anului"[16]), statutul de avanpost al calvinismului între români al bisericii hunedorene și al protopopiatului condus de Ianăș și descendenții săi este subminat în toate componentele sale esențiale: limba vorbită a fost introdusă în cult treptat și destul de multă vreme doar predica s-a rostit românește; limba slavonă și-a păstrat rolul sacru nu doar ca limbă liturgică, ci și ca mijloc de asigurare a milei divine; credincioșii, cel puțin cei cu dare de mână, și-au legat speranța mântuirii de obolul depus pentru renovarea și înfrumusețarea bisericii; iar pictarea lăcașului și a icoanelor tocmai sub îndrumarea și chivernisirea protopopului Ianăș dovedește că sfintele imagini nu erau nici pe departe interzise.

În plus, inițiativa celor din Hunedoara a dat exemplu și altor doritori să se mântuiască prin munificență și le-a pus la dispoziție artiști competenți, rezultatul unei astfel de contaminări fiind iconostasul bisericii de lemn a mănăstirii

[15] Porumb, *Dicționar*, p. 164.

[16] *Diecesa Lugoșului*, p. 349.

Lupșa (jud. Alba). Donat de Dumitru și Rosanda, ale căror nume însoțesc formula expiatoare „pomenește Doamne", redată din nou în slavonă, pentru mai multă siguranță și conformitate, acest iconostas precedă cu aproape o jumătate de secol pictura în spirit renascentist (casete cu elemente florale) așternută pe tavan în 1694 *per Iohannem Soymosinum et per Stephanum Gyarfas de Thorocko Szentgyorgy*. Este într-adevăr bizară angajarea celor doi unitarieni din Colțești, localitate, împreună cu învecinata Rimetea, renumită pentru pictura de mobilier, din al cărei repertoriu au fost preluate motivele decorative, dar poate că doar pentru atât au ajuns banii și, oricum, contribuția lor doar a completat, și doar parțial, atmosfera bizantină întreținută în continuare de impunătorul iconostas.

Biserica de la Cinciș, adineaori pomenită, prilejuiește și ea câteva comentarii. Lipsită de o literatură de specialitate concludentă, anterioară anului 1963, când biserica a fost înghițită de un lac de acumulare, cu puținele mostre de pictură extrase compromise aproape în întregime, acest lăcaș rămâne interesant prin momentul ales pentru restaurare (1645-1649), confesiunea noilor ctitori (reformată) și insolitul inscripțiilor latine care au însoțit scenele pictate de Mihail din Hunedoara. Rămânerea lăcașului, din secolul al XVIII-lea, exclusiv în folosința ortodocșilor, altfel spus a sătenilor, l-a determinat pe Adrian A. Rusu să conchidă că biserica a fost birituală în secolul anterior, când inevitabil a fost frecventată și de familia nobiliară locală, care s-a îngrijit și de refacerea ei. Limba inscripțiilor, reprezentarea ciclului Patimilor și lipsa mențiunii hramului au fost însă considerate indicii, chiar dacă cu titlu ipotetic, pentru un biritualism reformat-catolic, iar stranietatea decorării cu pictură a fost pusă pe seama faptului că „vremurile nu limpeziseră îndeajuns atitudinile doctrinare față de podoaba parietală a bisericilor".[17] Poate nu în Transilvania și mai ales nu în zonele unde predomina confesiunea ortodoxă, unde și înainte de Reformă s-au înregistrat contaminări la nivelul picturii parietale între cele două direcții ale creștinismului. Limba latină ar putea fi, deci, ecoul apartenenței anterioare a familiei Csolnokosi la catolicism sau doar a familiarității pictorului Mihail cu arta occidentală.[18] Posibila prezență a picturii și înainte de restaurarea bisericii,[19] apartenența confesională a

[17] Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 1997, p. 178.

[18] Vasile Drăguț, *Vechi monumente hunedorene*, București, Editura Meridiane, 1968, p. 59.

[19] Rusu, *Ctitori și biserici*, p. 175-176.

sătenilor, precum și funcționarea în zonă a mai multor biserici birituale, calvine-ortodoxe,[20] cărora, până în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, nu avem motive suficient de întemeiate să credem că le-a fost profanată vechea pictură, explică îndeajuns dorința celor doi binefăcători, Mihail Csolnokosi și soția sa Elena Fejervizi, de a împodobi edificiul cu decor mural, *iuvante et conservante Deo*. Când aceste cuvinte precedă semnătura pictorului și exprimă viziunea sa despre efortul depus, ele s-ar putea cel mai bine traduce „cu ajutorul și cu paza lui Dumnezeu".[21] Reluate în inscripția votivă[22] și exprimând motivația celor doi soți, aceleași cuvinte transmit dorința de „a-I sluji și a-I plăcea lui Dumnezeu".[23] În oricare dintre traducerile sale, formula, evident înrudită cu principiul fundamental al protestantismului *soli Deo gloria*, ne ajută să înțelegem mult mai bine semnificația cuvintelor folosite în pisania bisericii din Hunedoara și prăpastia confesională care îi separa pe ctitorii uneia de ai celeilalte. Și cum în zona Hațeg-Hunedoara s-a consumat una dintre cele mai intime apropieri între calvinismul maghiar și ortodoxia românească, nu mai avem de ce să-l privim pe primul ca pe un nemilos prigonitor al icoanelor și pe cea de-a doua ca pe o victimă ingenuă și neputincioasă.

O imagine similară ne oferă zona Maramureșului, a cărei nobilime a manifestat un conformism politic și un mimetism confesional similar cu cel al familiilor nobile românești din Hațeg, între cele două confesiuni constatându-se, în 1699, o „perfectă ordine și dragoste frățească",[24] ceea ce exclude *ab initio* orice transformare spirituală de profunzime. Numărul relativ mare de icoane anterioare anului 1700 semnalate în acest areal[25] este o altă dovadă palpabilă a lipsei de interes a Reformei pentru modificarea interiorului bisericilor românești.

Cu destul de mare probabilitate lucrurile au stat la fel și în Țara Făgărașului,

[20] Rusu, *Ctitori și biserici*, p. 45, 210, 216, 270, 301.

[21] Traducere propusă de Dinu Moraru, „Date istorice în legătură cu monumentul din Cinciș", în *Sesiunea științifică a Direcției Monumentelor Istorice (ianuarie, 1963)*, s. l., s. a., p. 99.

[22] Reconstituită de Rusu, *Ctitori și biserici*, p. 176.

[23] Traducere propusă de dl. Vasile Rus, față de care îmi exprim încă o dată recunoștința pentru asistența acordată.

[24] Concluzie a comisiei însărcinate să consemneze opțiunile românilor în legătură cu confesiunea cu care doreau să se unească, *apud* Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, București, Tipografia ziarului „Universul", 1940, p. 134.

[25] Marius Porumb, *Icoane din Maramureș*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1975, p. 7-15.

alt avanpost al nobleței românești, dar înălțarea în această zonă încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a actualelor biserici de zid[26] a dus la risipirea cu totul a zestrei de pictură a lăcașurilor anterioare. O situație similară prezintă bisericile din Țara Bârsei.[27] Restul teritoriului Transilvaniei, unde populația românească era majoritar lipsită de privilegii și accederea la statutul de patroni și binefăcători ai bisericilor mai dificilă, neputând oferi exemple de lucrări ample de înfrumusețare, inclusiv prin pictură parietală, surprinde datorită numărului de icoane comandate în secolul al XVII-lea, o vreme în care, fără nicio îndoială, comunitățile și credincioșii cu dare de mână au fost îndemnați, în spiritul programului de reformare impus vlădicilor și protopopilor, să-și doteze bisericile cu carte în limba română. Cele peste 400 de exemplare ale *Cazaniei lui Varlaam*[28] și cele circa 300 de exemplare ale *Noului Testament de la Bălgrad*[29] care au putut fi identificate ca aparținând bisericilor ardelene formează doar latura cea mai binecunoscută a circulației cărții în cuprinsul principatului autonom. Dar numărul real al volumelor, imprimate și manuscrise, a însumat mai multe mii și adeseori pentru o carte s-a plătit la fel de mult ca pentru o icoană, deoarece în mediul românesc valoarea tipăriturilor nu a avut legătură cu costurile de producție, ci a fost, la fel ca dania de pictură, o jertfă, o „pomană", termen care desemna, în epocă, atât milostenia, cât și „pomenirea" în timpul sfintelor slujbe, ambele constituind, în mentalitatea ortodoxă, componente importante în ecuația mântuirii. Totuși, a conchide, pe baza acestei alternative a credincioșilor de a accede la fericirea din Paradis, că efortul financiar depus pentru ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu în limba română s-a răsfrânt negativ asupra prezenței imaginilor în biserici, ar fi o dovadă de superficialitate. Desigur, acolo unde bisericile nu au moștenit icoane sau pictură murală ori le-au pierdut ca urmare a vicisitudinilor abătute asupra Transilvaniei pe parcursul secolului XVII sau în urma

[26] Valer Literat, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, ed. Nicolae Sabău, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, p. 213-214.

[27] Mihaela Proca, *Un veac de artă ortodoxă în Țara Bârsei (1734-1838)*, București, S.C. Lumina Tipo S.R.L., 2011, *passim*.

[28] Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam în Transilvania. Studiu istoric și bibliologic*, Timișoara, Editura de Vest, 2005, *passim*.

[29] Ana Dumitran, „Moștenirea mitropolitului Simion Ștefan. Comentarii, ipoteze, reevaluări", în Jan Nicolae (ed.), *Mitropolitul Simion Ștefan, sfântul cărturar al Transilvaniei*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011, p. 94-253.

unor incendii accidentale, e posibil ca sărăcia să fi împiedicat (re)înzestrarea lor deopotrivă cu cărți și icoane, preferându-se cărțile, mai ieftine și mai ușor de achiziționat, deoarece producerea lor în serie, prin intermediul tiparului, a permis dezvoltarea unei adevărate piețe de desfacere. E de presupus astfel că numărul colportorilor de cărți a fost mai mare decât cel al pictorilor pe care îi puteau avea la dispoziție trăitorii veacului al XVII-lea. Chiar și atunci când se putea profita de cei angajați deja de vreo biserică din vecinătate sau aflați în trecere, în căutare de comenzi, la cheltuielile pentru pictură se mai adăugau cele cu găzduirea și hrana, în timpul cât durau lucrările. Costurile suplimentare, într-o vreme în care crizele economice cauzate de războaie și invazii au fost adânc resimțite de populația românească, preponderent de condiție servilă, au putut fi deci, o stavilă mai serioasă în calea înzestrării cu picturi a bisericilor decât interdicțiile proferate împotriva imaginilor de autoritățile politico-religioase calvine.

Însă, doar cei cu un statut relativ privilegiat, precum comunitatea din Hunedoara, unde prezența negustorilor a avut contribuția sa în căutarea pictorilor, aduși din Țara Românească, sau cei care, ca urmare a călătoriilor de afaceri, pentru îndeplinirea unor sarcini politice ori în slujba unor potentați, au putut apela la artiști străini, cu un oarecare renume.[30] Restul donatorilor a continuat să se adreseze pictorilor peregrini ajunși în Transilvania și Maramureș pe căi bătătorite deja din secolele anterioare, dar și ca urmare a excedentului de artiști din spațiul ucrainean, unde arta a cunoscut o înflorire deosebită pe tot parcursul secolului al XVII-lea, respectiv ca urmare a penuriei de pictori din Transilvania, unde funcționarea unor centre artistice este, deocamdată, mai mult bănuită decât demonstrată.[31]

Se poate astfel conchide că bisericile românești ale Transilvaniei nu au fost lipsite de pictură în secolul al XVII-lea și că, dacă prezența picturii ne apare astăzi rarefiată, explicația nu trebuie căutată în tensiunile confesionale, ci în (ne)

[30] Pentru astfel de scenarii mărturisesc două icoane din ținutul Chioarului, de la Ciolt, datate una în 1671, cealaltă în 1673, semnate de pictorul rutean Ilia Brodlacovici, din ale căror inscripții rezultă că au fost pictate chiar în atelierul artistului, în Muncaci. Vezi Puskás Bernadett, „Quelques données concernant les icônes d'Ilia de Wisznia, peintre de Munkács", în *Apulum*, series *Historia et Patrimonium*, L, 2013, p. 52-55, 68-70, fig. 8-10.

[31] Pentru exemplificarea acestor scenarii, vezi Ana Dumitran, „Între *logos* și *eikon*. Un eseu despre icoană, români și protestantism în Transilvania secolului al XVII-lea", în *Annales Universitatis Apulensis*, series *Historica*, 18, nr. I, 2014, p. 127-133.

putințele financiare ale credincioșilor și în consecințele devastatoarelor invazii turcești și tătare din 1658, 1661 și 1717. Puținul care a existat, apoi și mai puținul care a supraviețuit s-a redus și mai mult ca urmare a inerentelor intervenții de restaurare a vechilor biserici și, de cele mai multe ori, a dispărut cu totul odată cu edificarea celor noi. Fiecare renovare a fost sinonimă cu pierderea unei părți din zestrea anterioară sau măcar cu repictarea ori mutarea într-un spațiu mai puțin sacru a vechilor podoabe, pentru ca, la următoarea înnoire, să fie depozitate în locuri insalubre și supuse degradării ireversibile sau aruncate direct în foc sau în fântâni părăsite. Astfel de gesturi nu caracterizează doar un anume timp și nu pot fi puse pe seama unei ideologii. Ele pot fi datate oricând începând cu secolul al XVIII-lea și se justifică prin zelul lipsit de considerație și iresponsabil cu care noii ctitori au luat locul celor vechi, spre a se face și ei părtași ai „veșnicei pomeniri". Ceea ce s-a distrus și s-a pierdut în acest fel însumează, cantitativ, mult mai mult decât ceea ce s-a păstrat, cel mai adesea accidental, așa că o judecată bazată doar pe sursele disponibile nu poate fi decât incompletă și riscantă.

Așadar, răspunsul la întrebarea referitoare la câte biserici românești transilvănene au avut icoane în secolul al XVII-lea nu mai este cuantificabil decât la modul general: o mare parte din ele, inclusiv cele care au dispărut între timp. Dar mult mai puține trebuie să fi rămas bisericile în care să nu fi ajuns în secolul XVII măcar o carte în limba română. Iar în bisericile în care nu au fost nici picturi, nici cărți, se vor fi rostit măcar ocazional predici improvizate, evident doar în limba română, de această noutate/reformă nefiind ocolită nici o comunitate ortodoxă din Transilvania. Ascultarea Cuvântului, altfel spus pătrunderea sa până în cele mai nesemnificative cătune, și rostirea sa în limba română sunt – incontestabil – realități încetățenite în mediul românesc transilvănean în urma dialogului cu Reforma protestantă, sunt dovezi ale unor schimbări semnificative survenite la nivel mental, care, prin raportare la realitățile contemporane de la est și sud de Carpați, pot fi identificate cu calificativul„reformă" chiar și în lipsa unor modificări în sistemul doctrinar. Păstrarea icoanelor și rolul lor de ultim avanpost al sacralității limbii slavone, într-o vreme în care la sud și la est de Carpați inscripțiile însoțitoare ale imaginilor sunt tot mai frecvent redactate în limba română, nu poate fi privită ca un reper al schimbării, dar ar trebui să tempereze semnificativ acuzele de agresivitate ce însoțesc descrierea perioadei de

supremație calvină asupra ortodoxiei transilvănene. Luate toate trei împreună, imaginea, Cuvântul și reforma – în forma în care au interacționat ele în secolul XVII – denotă o regenerare spirituală capabilă să dea un sens real creștin vieții cotidiene, o emulație intelectuală tot mai dornică, dacă nu și capabilă să dea un sens modern istoriei românilor din Transilvania, o conviețuire amiabilă între etnii și confesiuni, în spiritul unei toleranțe care, cu toate limitele observabile astăzi, a fost mult mai favorabilă românilor comparativ cu noua ordine confesională și politică ce se va institui odată cu intrarea Principatului sub stăpânirea Habsburgilor.

Bibliografie

Bernadett, Puskás, „Quelques données concernant les icônes d'Ilia de Wisznia, peintre de Munkács", în *Apulum*, series *Historia et Patrimonium*, L, 2013, p. 47-70.

Cipariu, Timotei, *Acte și fragmente latine romanesci. Pentru istoria beserecei romane mai alesu unite. Edite si anotate*, Blaj, Cu tipariulu Seminariului diecesanu, 1855.

Diecesa Lugoșului. *Șematism istoric, publicat sub auspiciile Episcopului Dr. Demetriu Radu, Episcop greco-catolic de Lugoj, pentru jubileul de la Sânta Unire de 200 ani, de la înființarea aceleași dieceze de 50 de ani*, Lugoj, Tipografia Ioan Virányi, 1903.

Drăguț, Vasile, *Vechi monumente hunedorene*, București, Editura Meridiane, 1968.

Dudaș, Florian, *Cazania lui Varlaam în Transilvania. Studiu istoric și bibliologic*, Timișoara, Editura de Vest, 2005.

Dumitran, Ana, „Aspecte ale politicii confesionale a principatului calvin față de români. Confirmările în funcțiile ecleziastice și programul de reformare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania", în *Mediaevalia Transilvanica*, V-VI, 2001-2002, p. 150-181.

_____, „Între *logos* și *eikon*. Un eseu despre icoană, români și protestantism în Transilvania secolului al XVII-lea", în *Annales Universitatis Apulensis*, series *Historica*, 18, nr. I, 2014, p. 115-152.

_____, „Moștenirea mitropolitului Simion Ștefan. Comentarii, ipoteze, reevaluări", în Jan Nicolae (ed.), *Mitropolitul Simion Ștefan, sfântul*

cărturar al Transilvaniei, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2011, p. 94-253.

_____, *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2015.

Filipașcu, Alexandru, *Istoria Maramureșului*, București, Tipografia ziarului „Universul", 1940.

Firu, Nicolae, *Biserica ortodoxă din Bihor în luptă cu Unirea, 1700-1750. Schiță istorică*, Caransebeș, Tiparul Tipografiei și Librăriei diecezane, 1913.

Freyberger, Andreas, *Relatare istorică despre unirea Bisericii românești cu Biserica Romei făcută în anul 1701 și despre cele ce au urmat în problema unirii până în noiembrie 1702*, Ioan Chindriș (ed.), Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1996.

Ghitta, Ovidiu, „Episcopul Iosif de Camillis și românii din «Părțile ungurești»", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series *Historia*, XLII, nr. 1-2 (1997), p. 51-75.

Hajnalka, Görög, „Képmetamorfózisok. Protestáns képteológia és alkalmazásai a 17-18. század prédikációelméletében és -gyakorlatában" [Metamorfoza imaginii. Teologia protestantă și referirile sale la imagine în teoria și practica predicării din secolele XVII-XVIII], în *Erdély Múzeum*, 63, nr. 3-4, (2001), p. 115-143.

Literat, Valer, *Biserici vechi românești din Țara Oltului*, Nicolae Sabău (ed.), Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996.

Moraru, Dinu, „Date istorice în legătură cu monumentul din Cinciș", în *Sesiunea științifică a Direcției Monumentelor Istorice (ianuarie, 1963)*, s. l., s. a.

Nilles, Nicolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885.

Porumb, Marius, „Zugravii iconostasului bisericii Sfîntul Nicpolae din Hunedoara", în *Acta Musei Napocensis*, X, 1973.

_____, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, București, Editura Academiei Române, 1998.

_____, *Icoane din Maramureș*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1975.

Proca, Mihaela, *Un veac de artă ortodoxă în Țara Bârsei (1734-1838)*, București, S.C. Lumina Tipo S.R.L., 2011.

Rusu, Adrian Andrei, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 1997.